

VOZES DA VIRTUDE: MORALIDADE, RELIGIÃO E SOCIEDADE EM BAYLE E ROUSSEAU

Maria Cecília Pedreira de Almeida (UNB)

Resumo: O objetivo deste texto é analisar as aproximações e as divergências entre Bayle e Rousseau, sobretudo no que tange à questão da necessidade da religião e das consequências para a sociedade política.

Palavras-chave: Rousseau – Bayle – religião e política.

De 1757 a 1763, sob a direção de um certo Jean Soret organizou-se um grupo que escrevia cadernos mensais, sob o título *La Religion vengée*. Como o próprio título parece indicar, houve uma defesa veemente da fé nestes escritos: tratava-se de reabilitar a religião ofendida por alguns autores. Contra estes, os defensores da religião alertavam: “que saibam todos os inimigos da religião que lhes declaramos guerra aberta e eterna”¹. O primeiro nome que eles decidem combater é o de Bayle: de 1757 a 1758 eles lhe consagram nada menos que os trinta primeiros cadernos. O tamanho da homenagem talvez seja proporcional à fama do autor à época, certamente considerado um dos maiores e mais perigosos autores, um difamador da religião. Em um dos fascículos é possível ler algo como “se Bayle tem muitos admiradores, é porque Deus, o Rei e a sociedade têm muitos inimigos”. E ainda: “para ele nada de fé, nada de lei, nada de rei, nada de Deus”².

Autor de uma das obras mais lidas do século XVIII³, o *Dicionário Histórico Crítico*, Pierre Bayle hoje não faz parte do grupo de autores mais conhecidos ou difundidos do Iluminismo. Segundo o historiador Jonathan Israel isto se deve ao caráter radical de seus escritos. O livro *Radical Enlightenment* propõe uma leitura interessante a respeito do pensamento das luzes. Segundo este autor, as ideias iluministas de um modo geral estavam comprometidas com a

1 Apud RETAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle*. 1971, p. 322.

2 Apud RETAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle*. 1971, p. 326.

3 Cf. ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. 2002, p. 10.

afirmação da razão e com o combate à ignorância e à superstição. No entanto, é possível entrever duas tendências acerca do posicionamento filosófico acerca da religião: a primeira, chamada pelo autor de “luzes moderadas”, aspirava a “estabelecer a tolerância e revolucionar ideias, a educação e atitudes por meio da filosofia, mas de maneira a preservar e proteger os elementos tidos por essenciais das antigas estruturas, efetuando uma síntese viável entre o velho e o novo, entre a razão e a fé”⁴. E em contraposição, as “luzes radicais”, “rejeitavam todo o acordo com o passado e tentavam varrer inteiramente as estruturas existentes”⁵. Dentro desta dicotomia, Jonathan Israel elege Bayle como um representante das Luzes Radicais. Com efeito, a defesa de Bayle de uma ampla tolerância, que deveria abarcar todos os crentes e mesmo os não-crentes, o primado da filosofia, a subordinação da teologia e a sua doutrina da consciência errante, mas sobretudo a sua discussão sobre o ateísmo e a possibilidade de uma sociedade formada por ateus, são temas que evidenciam a sua radicalidade e mesmo o seu potencial subversivo.

É justamente este traço radical que Rousseau tem em mira em sua crítica contra Bayle. As alusões explícitas a este autor na obra de Rousseau são relativamente raras. Ele o cita rapidamente nas *Confissões*, ao notar que Madame de Warens « só falava de Bayle »⁶. Em outra ocasião, o próprio Rousseau afirma que tinha « uma extrema paixão »⁷ em possuir o *Dictionnaire*, em carta de 1737 ao seu livreiro. Ao lado dessas referências, há pelo menos outras duas ocasiões em que Rousseau se refere a Bayle de modo significativo: no *Contrato social* e no *Emílio*, obras de 1762. Curiosamente, Rousseau cita Bayle justamente nas páginas que provocaram maior escândalo na época, tanto em Paris como em Genebra⁸, páginas que se relacionavam de algum modo à religião: a *Profissão de fé do vigário saboiano* e o último capítulo do *Contrato social*, “Da Religião Civil”.

Na longa nota final da *Profissão de fé do vigário saboiano*, texto sobre o qual se concentrará grande parte da análise deste artigo, Rousseau declara que o fanatismo é menos pernicioso que o ateísmo e que no estabelecimento dos costumes a filosofia não desempenha um papel mais importante do que a religião. Tais posições se contrapõem frontalmente ao que afirma Pierre Bayle, que em seus escritos tece uma crítica veemente à religião, em especial ao catolicismo. Nos *Pensées diverses sur la comète* e em outras obras, Bayle sustenta a possibilidade dos Estados se conservarem sem a religião e descreve a ficção de uma sociedade formada por ateus. Assim, a procura por uma relação entre os dois autores deve passar necessariamente pelo tema espinhoso da religião. Da análise de seus textos, vê-se que a resposta à pergunta: “a religião é

4 ISRAEL. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. 2002, p. 11.

5 ISRAEL. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. 2002, pp. 11-12.

6 ROUSSEAU J.-J. *Les Confessions*, L. III. 1973, p. 156.

7 Apud RETAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle*. 1971, p. 372.

8 Cf. BERNARDI, 2001, p. 9.

algo essencial ao homem enquanto ser político?” é diferente nos dois autores. No entanto, ao mesmo tempo, eles se aproximam em alguns momentos, pois ambos foram defensores da tolerância religiosa e também duros críticos do cristianismo. Portanto, a intenção aqui é analisar as aproximações e os distanciamentos entre Bayle e Rousseau, visando esclarecer a noção de ateísmo e as conseqüências que decorrem dessa idéia no pensamento dos dois autores, sobretudo no que concerne às relações entre a religião – ou a falta dela – e a sociedade. A partir daí, talvez seja possível concluir que as divergências entre os autores decorrem de pressupostos políticos mas também morais.

O ateísmo e seus reflexos na moralidade dos indivíduos e na sociedade são preocupações centrais na filosofia de Bayle. Tal tema se evidencia nos *Pensées diverses sur la comète*⁹, texto no qual a argumentação de Bayle desliza da superstição ao paganismo, e depois do paganismo ao ateísmo. Uma das idéias centrais é a de que o ateísmo não acarreta mais corrupção dos costumes do que o paganismo¹⁰. O pensamento de Bayle sobre o ateísmo não se constitui como uma negação do cristianismo, mas a partir da crítica à superstição e ao paganismo.

Neste contexto, é útil esclarecer os termos da discussão. Quando Bayle trata da figura do ateu, é possível distinguir pelo menos duas categorias¹¹: os ateus especulativos e ateus práticos. Os primeiros, ditos *ateus especulativos*, são aqueles que não têm a noção de Deus – e é sobretudo a esses ateus que são aplicáveis as considerações de Bayle:

[homens que] depois de terem discutido, examinado, percorrido uma longa cadeia de raciocínios, maus em si mesmos, mas que lhe pareceram sólidos, chegam a pronunciar em seus corações que a existência de Deus é ou falsa ou ao menos problemática¹².

Trata-se da opção filosófica daqueles que tendo examinado a noção de Deus, são a favor de sua não existência ou da ausência da providência, ou seja, a ausência de um poder superior capaz de intervir nos negócios do mundo ou de mudar o curso de eventos mundanos¹³. O raciocínio pode ser *mau*, isto é, pode até ser incorreto, no entanto, isso não é

9 BAYLE, P. *Pensées Diverses sur la Comète*. 1682.

10 cf. BAYLE, 2007, §129.

11 Acompanhamos aqui a classificação habitual da maior parte dos comentadores, dentre eles, Isabelle Delpla e Gianluca Mori. Cf. Delpla, Isabelle. « Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen ». In: CATTIN, E., JAFFRO, L., PETIT, A. *Figures du Théologico-politique*. Paris: Vrin, 1999, pp. 120-121 e Mori, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris, Honoré Champion, 1999, pp. 205-212.

12 BAYLE, 1737, v.III, §37, p. 239b.

13 Cf. MORI. *Bayle philosophe*. 1999, p. 210 e BAYLE, 1737, v.III, §104, p. 329b.

importante. O imprescindível é que o ateu *examine* atentamente os fatos e os argumentos e que esteja sinceramente persuadido de sua conclusão.

Por sua vez, o *ateísmo prático* diz respeito àqueles que conhecem a Deus, estão convencidos de sua existência, mas o negam para se entregar à imoralidade. No entanto, não é deste tipo de descrentes que se ocupa Bayle, não são eles os “verdadeiros ateus”¹⁴. Estes são criticados pelo autor, até mesmo porque contrariam uma regra primordial: não escutam os ditames da consciência, algo inexcusável.

Os libertinos com costumes desregrados eram a caricatura mais viva dos ateus na mentalidade do século XVII. O ateísmo era à época de Bayle assimilado mais a uma posição de carência, de ignorância e de uma certa rudeza do que a uma convicção positiva¹⁵. O ateu herege é também conhecido como monstro sacrílego, alguém que deve ser extirpado do seio da sociedade pois representa um perigo. Em uma época em que o ateísmo era “sinônimo de imoralidade, de perversão, de dissolução”¹⁶ é notável a defesa de Bayle sobre a possível virtude dos ateus.

Para construir teoricamente a ficção de uma sociedade formada por ateus, Bayle procede a uma inversão: a concepção negativa do ateu, como ser libertino e imoral é desconstruída pelo autor, que o afirma como ser racional e possivelmente mais virtuoso que o cristão. Bayle contrapõe a esse ateu imaginário, com valores abstratos, uma realidade: ele elabora assim a figura do ateu filósofo, que não se opõe somente ao cristianismo, mas também e sobretudo à superstição.

É interessante notar como Bayle procede a essa inversão: o ateísmo não é marca de fraqueza intelectual ou de vício moral. Antes, o ateísmo supõe uma força de caráter, uma atitude crítica e uma capacidade de raciocínio que não seriam partilhadas pelo maior número. Fraco e hipócrita é aquele que cede a interesses exteriores e se submete às exigências de uma igreja na qual não confia ou não está persuadido sinceramente. Os ateus, diferentemente, examinam e submetem à razão os artigos de fé e só se persuadem daquilo que está acompanhado de alguma evidência, o que pressupõe uma renúncia dos preconceitos. Ora, esse ateu que procede a “uma escolha individual e anticonformista, escolha de um homem que sabe renunciar às opiniões comuns e se afastar das crenças dominantes”¹⁷ é o homem ideal do iluminismo que privilegia a crítica e despreza a superstição e as opiniões preconcebidas, fruto da ignorância.

Além disso, em termos morais, na prática da virtude os ateus seriam, sob a ótica de Bayle, mais virtuosos que os cristãos, pois ao praticar uma boa ação vêem nela mesma a sua

14 BAYLE, 1737, v.III, §99, p. 322b.

15 Cf. BOCH, 2004, p. 25.

16 MORI. *Bayle philosophe*. 1999, p. 189.

17 MORI. *Bayle philosophe*. 1999, p. 206.

finalidade e não aspiram a recompensas em outras vidas. Segundo Bayle, a verdadeira virtude prescinde de reconhecimentos ou recompensas¹⁸. O ateu, embora não creia em Deus, pode se guiar pelo critério de utilidade mas também pelo da honestidade. Por isso, ele pode ser mais virtuoso que o cristão, pois faria o bem de forma desinteressada.

Nos *Pensées diverses* mas sobretudo no *Dicionário*, a figura do ateu de Bayle se confunde por vezes com a do sábio. Os ateus-filósofos na obra de Bayle não são os monstros ou os debochados, mas os filósofos, os médicos, os matemáticos, os humanistas, vultos que honraram o gênero humano, como é o caso de Diágoras, que apesar de ateu, foi um homem justo e um bom legislador: “eis algo notável: um ateu que sem rodeios nem reserva, dá leis a um estado tão justas quanto as de Sólon e as de Licurgo”¹⁹. Os ateus, sob certa perspectiva, seriam homens excelentes, e por isso seriam em pequeno número²⁰.

Fiel ao seu método que não vê o ser humano em suas abstrações metafísicas, mas segundo uma perspectiva empírica, Bayle se esforça em mostrar que sua tese é inofensiva e coerente: há contradição por parte dos que dizem que o conhecimento de Deus corrige as inclinações viciosas dos homens, pois apesar das múltiplas religiões que prescrevem regras de conduta quase idênticas, os homens de todos os séculos se governam da mesma maneira, egoística, corrupta, violenta. Esse é um dos fundamentos do conjunto da moral bayliana: não nos conduzimos segundo as luzes da consciência, mas segundo o nosso interesse imediato e nossas paixões²¹.

Bayle é levado a examinar o papel das paixões individuais no funcionamento da sociedade e a esboçar uma antropologia que repousa sobre um pressuposto audacioso: não há uma relação direta entre a moral e a religião. Nos *Pensées diverses*, o entendimento não é submetido às paixões, e a moral das religiões não é capaz de reprimir o vício individual. Atos e princípios estão em situação de divórcio: “a fé que temos em uma religião não faz a regra da conduta do homem”²².

O homem não determina seus atos em função de princípios gerais, mas do julgamento particular que ele tem das coisas, julgamento que cede à paixão dominante do coração, e não se conforma a uma ideia abstrata do bem e do mal:

O homem não se determina a uma ação ou outra pelos conhecimentos gerais que ele tem do que ele deve fazer, mas pelo julgamento particular que ele tem de cada coisa quando ele está a ponto de agir. (...) Ele se acomoda quase

18 Cf. BAYLE, 2007, §178.

19 BAYLE, 1698, “*Diágoras*”, H.

20 BAYLE, 2007, §150.

21 Cf. BAYLE, 2007, §133.

22 BAYLE, 2007, §143.

sempre à paixão dominante do coração, à inclinação do temperamento, à força dos hábitos contraídos e ao gosto ou à sensibilidade que se tem por certos objetos. Como o poeta que fez dizer a Medéia *eu vejo e aprovo o bem, mas faço o mal*, representou perfeitamente bem a diferença que se encontra entre as luzes da consciência e o julgamento particular que nos faz agir”²³.

A consciência conhece assim a virtude mas o homem não se conduz sempre segundo o seu entendimento. Segundo Bayle isso acontecerá forçosamente quando o homem se depare com uma paixão:

A consciência conhece em geral a beleza da virtude e nos força a concordar que não há nada mais louvável do que os bons costumes. Mas quando o coração está possuído por um amor ilegítimo; quando se vê que satisfazendo este amor se degustará um prazer e que em não o satisfazendo se mergulhará em sofrimentos e em inquietudes insuportáveis, não há luz de consciência que se afirme, só consultamos a paixão e julgamos que é preciso agir aqui e agora contra a idéia geral que temos do dever²⁴.

Embora o homem tenha consciência do bem, diante das paixões ele raramente se detém. O sujeito percebe o bem, mas age mal, ou seja, sucumbe diante de seu interesse. A via da virtude se apresenta como uma visão pálida, de fácil esquecimento diante da voz forte e persuasiva da paixão e do interesse imediato. Se o móbil das ações humanas não depende do conhecimento da virtude de cada um, ele dependerá ainda menos da religião. É por isso que Bayle chega à conclusão de que uma sociedade de ateus seria possível, pois a religião é vista como algo contingente na história da humanidade. Não há para o filósofo nenhum liame necessário entre sociedade e religião. A religião não é somente inútil à concórdia civil, mas também é nefasta, pois ela é um fato de divisão.

Filósofo amante dos paradoxos, Bayle cria uma dupla ficção: uma sociedade de ateus, viável e harmoniosa e também o seu contraponto, algo que será retomado por Rousseau²⁵: uma sociedade de cristãos exemplares, na qual haveria o exercício de uma moralidade pura. Esta sociedade, para alguns modelar, para Bayle seria insustentável e tornaria inútil toda construção política. A separação entre política e moral é implicitamente reforçada pela

23 BAYLE, 2007, §135.

24 BAYLE, 2007, §135.

25 Cf. ROUSSEAU, 1997, IV, VIII, p. 237.

natureza desta sociedade de cristãos verdadeiros. A sociedade de cristãos pode ser viável, mas não como sociedade política, pois os cristãos verdadeiros são movidos pela caridade e não pelo interesse, e portanto não conhecem os conflitos e os abusos do poder²⁶. “Uma nação assim seria logo subjugada”, afirma Bayle²⁷. A moral cristã arruinaria a política, por dois motivos: em primeiro lugar, porque os Estados soberanos encontram-se em estado de natureza uns em relação aos outros. Aí não há juiz comum e os Estados travam relações de pura força. Um soberano deve fazer o que for necessário para manter a sua sobrevivência, mesmo que esta atitude não seja estritamente moral. Assim a regra da política não é a moral e muito menos a moral cristã. Uma política conduzida de modo verdadeiramente cristão seria desastrosa para qualquer país em suas relações com os outros reinos.

Em suma, para Bayle o ateísmo ou a falta de religião não é prejudicial a uma sociedade, mas o contrário: um ateu pode ter o interesse particular de permanecer unido ao corpo e o temor de ser castigado se perturbar a paz pública²⁸. É necessário distinguir o que é estritamente necessário do que é útil às sociedades políticas. A ficção da sociedade de ateus de Bayle procura mostrar que ela seria no mínimo semelhante à sociedade cristã ou pagã, com seus vícios e torpezas, seus conflitos de poder e seus cálculos de interesse, e no máximo uma sociedade guiada pela razão, uma sociedade de filósofos que não se cegaria pelo fanatismo²⁹. O ateu virtuoso aparece assim como um cidadão modelo. E como para ele não há nada superior ao bem público, ele não pode representar um perigo para o Estado. Por não crer na providência divina, nem na imortalidade da alma, uma república de ateus teria mais confiança nas leis promulgadas e isso favoreceria a condição de uma vida socialmente digna³⁰. Além disso, uma sociedade de ateus não conheceria a intolerância religiosa, o grande mal do século, e, segundo Bayle, o próprio Estado promoveria a harmonia de opiniões dissonantes e permitiria a polifonia de idéias diferentes.

Parece necessária agora a análise, ainda que breve, de algumas das idéias relacionadas à utilidade da religião na sociedade em Rousseau. Sabe-se que há referência explícita a Bayle no capítulo da Religião Civil, do *Contrato Social*, no qual Rousseau afirma que do ponto de vista da história, seria fácil refutar “os sentimentos opostos de Bayle e de Warburton, um dos quais pretende não ser nenhuma religião útil ao corpo político e o outro afirma, pelo contrário, que o cristianismo é o seu mais forte apoio”³¹. Rousseau elege posições extremas para a partir delas desenvolver a sua argumentação. Bayle, que afirma que a religião não é de nenhuma utilidade à

26 Cf. BAYLE, 1737, v. III, § 124, p. 360b.

27 BAYLE, P. 1698, “Maquiavel”, E.

28 BAYLE, 1737, v. III, p. 174a.

29 Cf. DELPLA. Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen. 1999, p. 137.

30 Cf. SANTOS. *A via de mão dupla. Tolerância e política em Montesquieu*. 2006, p. 260.

31 ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*. 1997, IV, VIII, p. 237.

sociedade política e Warburton, que afirma a impossibilidade do Estado sem o apoio da religião.

A religião ainda aparece de maneira significativa num segundo momento do *Contrato Social* na atuação do legislador. A religião será a autoridade que vai fazer os homens entrarem, sem os forçar, em uma associação e não em uma agregação. E o legislador deve recorrer à religião para fazer isso, “para conduzir sem violência e persuadir sem convencer”³². O legislador forma o sentimento de obrigação, condição de possibilidade da vontade geral. Ele é o instituidor do povo e deve manejar sabiamente esse instrumento precioso para a política que é a religião. Como lembra Rousseau, no fim do capítulo, não se deve concluir que a religião deve se imiscuir na política, mas que sobretudo na origem das nações “uma serve de instrumento à outra”³³.

Para os nossos propósitos importa a análise de uma outra referência explícita e significativa de Rousseau a Bayle no final da *Profissão de fé*. A nota final daquele texto afirma que Bayle provou de forma incontestável que o fanatismo é mais pernicioso que o ateísmo. No entanto, prossegue Rousseau, o fanatismo, ainda que “sanguinário e cruel”, é uma paixão grande e forte, que “eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte e lhe dá uma força prodigiosa”³⁴; ao passo que a irreligião, o ateísmo, o espírito argumentador e filosófico enfraquece, avilta as almas, concentra as paixões na baixeza do interesse particular e assim solapa “os verdadeiros alicerces de qualquer sociedade; porque o que os interesses particulares têm em comum é tão pouco que não compensará nunca o que eles têm de oposto”. Parece que para este filósofo, se a irreligião é mais funesta nos seus efeitos imediatos e a religião é menos nas suas conseqüências³⁵, pois “a despeito de serem responsáveis pela origem do fanatismo, as crenças religiosas não deixam de ter sua utilidade social”³⁶. A nota final da *Profissão de fé* suscita alguma polêmica entre os comentadores de Rousseau, e obviamente não se trata de dizer que este autor faz apologia ao fanatismo – a sua condenação à intolerância em diversos escritos parece comprovar essa posição. Para esclarecer essa passagem, talvez seja útil fazer o contraponto de sua noção de ateísmo com a de Bayle.

Para Rousseau a indiferença é a marca nefasta do ateísmo – se ele não gera más conseqüências, não produz os benefícios necessários, e, mais grave, ele disseminaria o sentimento de egoísmo, prejudicial tanto ao povo como à virtude, como se depreende da seguinte passagem:

32 ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*. 1997, II, VII, p. 112.

33 ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*. 1997, II, VII, p. 113.

34 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 127.

35 Cf. RETAT. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle*. 1971, p. 377.

36 KAWAUCHE. *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*. 2007, p. 81.

se o ateísmo não verte o sangue dos homens, é menos por amor à paz do que por indiferença ao bem: como quer que seja, pouco importa ao pretense sábio, contanto que ele fique tranquilo em seu gabinete³⁷.

Nota-se, em primeiro lugar, que a figura de ateu para Rousseau não é a do ser imoral e libertino em voga nos séculos XVII e XVIII. No entanto, ele está longe de ser o ateu virtuoso de Bayle. O ateu seria, segundo Rousseau, um “pretense sábio”, que no entanto não se interessaria pela paz pública e seria um ser “indiferente ao bem”. Portanto, ainda que não seja um monstro, a figura do ateu em Rousseau não possui as qualidades intelectuais ou morais relevantes para a vida em sociedade, e nisso ele se afasta radicalmente da posição de Bayle. Segundo este autor, o ateu procuraria acima de tudo manter a paz na sociedade bem como a conservação dos seus bens, e esse interesse na manutenção da ordem pública viabilizaria uma sociedade formada por ateus. Em segundo lugar, ao fazer uma contraposição entre o fanatismo e ateísmo, Rousseau conclui que o primeiro é mais vantajoso à sociedade do que o último. A oposição entre os autores é clara: Bayle era um veemente opositor a tudo que tocasse o domínio do fanatismo, e não via muitas consequências negativas no ateísmo ou na irreligião. Ao contrário, a religião é que seria deletéria para a sociedade ao introduzir conflitos e dissensões.

É possível entrever uma contraposição clara entre a fortaleza (inspirada pelo fanatismo) e a fraqueza (ou a indiferença dos ateus). A vida em sociedade se beneficia mais da força do fanatismo – que bem dirigido pode levar às “mais sublimes virtudes” – do que da fraqueza ou da indiferença do ateísmo – que “avilta as almas” e leva os homens à baixeza do egoísmo, funesto aos costumes e à virtude³⁸. Nesta nota endereçada a Bayle e seus seguidores, Rousseau inverte o estatuto dado por aquele à figura do ateu: a filosofia não é melhor do que a religião e o ateísmo é condição fraca e prejudicial à sociedade. É justamente o oposto do que afirma Bayle, que contrariando axioma corrente no século XVII, afirma no *Commentaire Philosophique* que a teologia deve se subordinar à filosofia: “a filosofia é a rainha e a teologia é a serva”³⁹. Além disso, segundo Bayle, só os mais fortes e esclarecidos seriam ateus. Como se viu, a figura do ateu em Bayle está mais próxima do sábio e do virtuoso do que do imoral, e de outra parte, os fanáticos nada mais são do que fracos e ignorantes. Parece ser correto afirmar que os dois autores parecem concordar que os indivíduos em uma sociedade política necessitam de uma força maior exterior que os obrigue a cumprir o dever, mas discordam quanto aos lugares onde essa força pode ser encontrada. Em Bayle, apenas a

37 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 127.

38 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 127.

39 BAYLE. *De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrais-les d'entrer"*. 1992, I, I, p. 88.

lei civil teria tal autoridade. Rousseau confere também grande força à lei civil, fruto da vontade geral guiada pelo Legislador, mas não abdica de um recurso ao transcendental na formulação de sua teoria política.

No entanto, se Bayle é audacioso precursor em matéria de crítica da religião, é um herdeiro mais prudente no que tange à política, pois hesita em tirar consequências políticas radicais de seus ataques à religião e à superstição. Apesar de retirar categoricamente a religião da política, Bayle propõe como forma ideal de governo uma monarquia absoluta, a medida mais eficaz para estabelecer e assegurar a paz e a propriedade dos indivíduos em uma sociedade. Pela introdução de diferentes graus no estado social, Bayle relativiza a política assim como relativiza a religião, pois mostra que esta não é mais que uma possibilidade dentre outras na vida social⁴⁰.

Em contrapartida, Rousseau parece discordar da tese de Bayle, pois defende no *Contrato social* uma profissão de fé civil, que apesar de dizer respeito somente ao “bem terrestre”, não renuncia a certos dogmas como “a existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis”⁴¹, e mantém, de algum modo, o elemento religioso dentro da sociedade. No entanto, o filósofo genebrino radicaliza nas suas proposições políticas, instituindo o contrato, obra do artifício dos homens como elemento fundamental da política, e ao recusar uma hierarquia natural entre os indivíduos propõe a liberdade como bem precioso e inalienável.

Mas por que manter esse “instrumento” tão incômodo do ponto de vista da justificação racional dentro do corpo político? Em Bayle também há, como em Rousseau, o elogio ao “verdadeiro cristianismo” e a crítica ao “cristianismo de hoje”, ou o “cristianismo dos padres”. A diferença é que Bayle é muito mais pessimista em relação à prática efetiva do “verdadeiro cristianismo”. Provavelmente essa também seria a sua atitude quanto à religião civil: mesmo que a profissão de fé civil de Rousseau se atenha a artigos muito simples, na visão de Bayle isso seria suficiente para justificar uma guerra de grandes proporções.

Por que para Rousseau “é importante que o Estado não fique sem religião”⁴²? Parece que o encaminhamento da resposta deve passar pela exigência indispensável dos deveres da moral, pois segundo o Vigário “não há religião que dispense os deveres da moral (...) e sem a fé não existe virtude verdadeira”⁴³, e a virtude verdadeira não se confunde com a bondade natural ou com o amor de si, mas, segundo Bernardi, “consiste em esclarecer a razão pela voz

40 Cf. DELPLA. Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen. 1999, p. 144.

41 Cf. ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*. 1997, IV, VIII, p. 241.

42 ROUSSEAU, J.-J. *Cartas escritas da montanha*. 2006, I, p. 171.

43 ROUSSEAU, J.-J. *Profissão de fé do vigário savoyard*. 2010, p. 125 e RETAT. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle*. 1971, p. 376, n. 108.

da consciência, do sentimento interno”⁴⁴. Ainda que a *Profissão de fé do vigário saboiano* reflita sobre as questões do homem, e não do cidadão, parece que tanto na esfera privada como na pública a religião importa porque ela é um elemento essencial para manter a *moralidade* entre os homens, para a qual a noção de dever é fundamental: “o esquecimento da toda religião leva ao esquecimento dos deveres do homem”⁴⁵. Assim, a religião auxilia na lembrança dos deveres morais, das ações que são boas, isto é, conformes à virtude. O que define o bem é a consciência desse bem, ou melhor, o seu sentimento. Assim, para Rousseau, como para Bayle, o homem sabe identificar a virtude, embora muitas vezes não a siga⁴⁶.

Há algo de moral no coração do homem. Senão, pergunta Rousseau, de onde viriam os atos heróicos e toda a admiração pelas ações das grandes almas?⁴⁷ Haveria, portanto, uma moral natural, que vigoraria universalmente. Segundo Rousseau, há “no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude, sobre o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más e é a este princípio que eu dou o nome de consciência”⁴⁸. É a consciência que efetua o julgamento das ações e distingue o que é bom do que é mau. De acordo com Bernardi, Rousseau escolhe bem o termo, pois o julgar implica numa vontade refletida, isto é, assistida pela razão⁴⁹. Embora a rigor não se possa afirmar que somente a consciência seja o fundamento das obrigações na sociedade política, ela é sem dúvida algo que assegura o seu bom funcionamento, pois permite a extensão dos deveres morais do plano individual à coletividade e ao bem público⁵⁰.

Esse “instinto divino”, que dotaria as ações de moralidade⁵¹, é uma noção curiosamente próxima da que oferece Bayle no registro de seu *Commentaire Philosophique*. Neste texto, a consciência é um direito inviolável de cada homem. O termo consciência em Bayle tem certa ambivalência. Há um caráter imediato nas deliberações da consciência, e por isso Bayle por vezes refere-se a ela como um “instinto”⁵². A consciência aceita ou repele certas idéias, aprova ou rejeita certas ações, muitas vezes instantaneamente. Como ocorre com os instintos, é impossível eliminar os seus impulsos. Mas a consciência não é apenas um instinto subjetivo e estritamente individual. Ao mesmo tempo, ela é também um imperativo universal e racional, que tem acesso à lei moral, e que é uma ligação com o divino. Justamente porque há

44 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 133, n. 6.

45 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 47.

46 Cf. ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, pp. 83-84 e p. 92.

47 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 85.

48 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 87.

49 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 147, n. 75.

50 Cf. MARUYAMA, *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. 2001, p. 113.

51 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicaire savoyard*. 2010, p. 90.

52 Cf. BAYLE, 1992, I, V, p. 127.

esta ambigüidade em sua noção de consciência, ora humana, ora divina, torna-se possível que a consciência erre. Neste caso, a função instintiva da natureza humana nos induz a erro, sem que sejamos responsáveis⁵³.

É justamente a consciência errante e a sua consequência necessária, a tolerância religiosa, que une os dois autores de uma maneira muito próxima. A tolerância e a liberdade de consciência, isto é, o reconhecimento positivo da inocência de quem erra⁵⁴, é uma noção comum nos dois autores.

Apesar disso, parece haver um afastamento radical entre eles no que tange à utilidade da religião. Embora ambos concordem quanto à existência de uma moralidade racional e do peso do interesse individual na configuração das relações sociais, o que parece afastá-los é a *atitude* em relação a essa moral, conhecida pela consciência do homem, atitude essa que tem como pano de fundo as concepções que cada filósofo tem a respeito da natureza humana. No registro do *Emílio*, e portanto, no registro do *homem*, e não do *cidadão*, Rousseau adota uma atitude otimista em relação à consciência e à conduta do homem, pois este ainda é naturalmente tentado à virtude. Segundo Rousseau, nada é melhor do que a virtude, pois ela traz por si mesma um contentamento⁵⁵. A religião aconselha a virtude e a consciência humana pode ouvir este conselho. Nas palavras de Bernardi: “a consciência fala, a razão escuta”⁵⁶. Em Bayle, nada mais contestável. O pessimismo antropológico é uma marca muito presente em seu pensamento. Se, para Rousseau, os maus são infelizes, para Bayle a história contradiz esse fato. Não há uma relação necessária entre bondade e felicidade, e muitas vezes os bons são os mais infelizes⁵⁷.

Segundo Rousseau, a religião pode ajudar o homem a escutar a voz da moralidade e portanto, pode vir a influenciar o comportamento humano. Embora Rousseau afirme que o *homem* seja capaz de escutar a voz da virtude, a introdução de uma religião civil no seio do *Contrato social* deixa entrever a possibilidade de que talvez o *cidadão* também possa escutá-la. Para Bayle, é clara a recusa desta proposição. Há uma cisão quase intransponível entre as crenças religiosas dos homens e as suas ações. Nada falará mais alto do que as paixões segundo Bayle, e quando elas estão presentes, os homens, com raras exceções, fazem ouvidos surdos às recomendações da moral.

Em conclusão, parece que a radicalidade das posições de Bayle, como a negação da religião como um pilar da ordem moral, ou a possibilidade de um ateísmo virtuoso, fez com que o século XVIII tenha preferido a versão “mais moderada” de uma religião subordinada

53 Cf. MORI. *Bayle philosophe*. 1999, p. 300.

54 Cf. RETAT. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle*. 1971, p. 381.

55 ROUSSEAU, J.-J. *Profession de foi du vicairé savoyard*. 2010, pp. 90-91.

56 BERNARDI. 2010, p. 153-154, n. 111.

57 Cf. BAYLE, 1698, “Manichéens”, D.

mas instrumental à função política, como se vê em Montesquieu, Voltaire e Rousseau. Curiosamente, as democracias do mundo ocidental nos séculos XX e XXI acolheram a radical proposição bayliana de laicização total do Estado, juntamente com a garantia da liberdade de pensamento, crença e expressão na esfera pública. Quanto à melhor maneira de inspirar a virtude entre os homens e cidadãos, parece que esta aposta ainda está por ser decidida.

Voices of virtue: morality, religion and society in Bayle and Rousseau's thought

Abstract: The aim of this paper is to analyze the similarities and differences between Bayle and Rousseau especially regarding the question of the necessity of religion and political consequences for society.

Key-words: Rousseau – Bayle – religion and politics.

Referências bibliográficas

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. [Reprod. em fac-símile.]. Genève; [Paris], 1698. Documento eletrônico disponível em <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/search.fulltext.form.html> (Acesso em 13.09.2011).

_____. *De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrais-les d'entrer"*. Préf. et commentaires de Jean-Michel Gros. Paris, Presses pocket, 1992. (Agora, Les classiques, 113)

_____. *Œuvres diverses*. 4 vol. in-fol. La Haye : Compagnie des librairies, 1737.

_____. *Pensées Diverses sur la Comète*. Paris, Flammarion, 2007.

_____. *Pensées sur l'athéisme*. Julie Boch (ed. e apresentação). Paris, Desjonquères, 2004.

DELPLA, Isabelle. Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen. In: CATTIN, E, JAFFRO, L., PETIT, A. *Figures du Théologico-Politique*. Paris: Vrin, 1999.

ISRAEL, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. Oxford University Press, 2002.

KAWAUCHE, Thomaz Massadi Teixeira. *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

LABROUSSE, Elisabeth. Note à propos de la conception de la tolérance au XVIIIe siècle. In: *Notes sur Bayle*. Paris, Vrin, 1987.

_____. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et Rigorisme*. Paris, Albin Michel, 1996.

MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo, Humanitas, 2001.

MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris, Honoré Champion, 1999.

RETAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe. Siècle*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1971.

ROUSSEAU, J.J. *Cartas escritas da montanha*. São Paulo: EDUC, UNESP, 2006.

_____. *Les Confessions*. Paris, Gallimard, 1973.

_____. *Do Contrato Social*. São Paulo, Nova Cultural, 1997.

_____. *Du Contrat social*. Apresentação, notas, bibliografia e cronologia por Bruno BERNARDI. Paris, Flammarion, 2001.

_____. *Profession de foi du vicaire savoyard*. Edição de Bruno Bernardi. Paris, Flammarion, 2010.

SANTOS, Antonio Carlos dos. *A via de mão dupla. Tolerância e política em Montesquieu*. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006.